EN DEFENSA DEL DIOS ATEMPORAL

REFUTACIÓN A UNA CRÍTICA DESDE EL TEÍSMO NEOCLÁSICO

JADER J. IBARRA

EN DEFENSA DEL DIOS ATEMPORAL:
REFUTACIÓN A UNA CRÍTICA DESDE EL TEÍSMO NEOCLÁSICO

Por Jader Ibarra
https://www.facebook.com/ThinkingThomism/

23 de marzo de 2021

Hace un tiempo Dante A. Urbina, tomista autor del libro *¿Dios existe?*, escribió un artículo titulado "¿Deja Dios de ser atemporal al crear el universo?: Crítica teísta a la tesis de William Lane Craig"[1] en que planteaba diversos cuestionamientos a la tesis del "Dios híbrido" de Craig, de acuerdo con la cual Dios sería atemporal sin la creación, pero se convertiría en temporal con la creación. Frente a ello, el teísta neoclásico Jesid Díaz, gestor de la página "Pensées", planteó una respuesta a la crítica de Dante Urbina. En específico, Jesid defiende que Dios es temporal, contrariamente al teísmo clásico que declara que Dios es absolutamente atemporal, inmutable y simple. Considero que las críticas de Jesid a Dante son erróneas e insostenibles y el objeto del presente artículo será mostrar ello.

I
El quid de la cuestión: El debate sobre la atemporalidad divina

Para contextualizar, comencemos considerando el argumento central de Craig contra la atemporalidad divina. Es como sigue:

1. Dios es creativamente activo en el mundo temporal.

[1] Dante A. Urbina, "¿Deja Dios de ser atemporal al crear el universo?: Crítica teísta a la tesis de William Lane Craig", www.danteaurbina.com, 12 de septiembre de 2016.

2. Si Dios es creativamente activo en el mundo temporal, Dios se relaciona realmente con el mundo temporal.
3. Si Dios está realmente relacionado al mundo temporal, Dios es temporal.
4. Por tanto, Dios es temporal.

Como refutación a este argumento, Dante responde: ''Las premisas 1 y 2 no resultan problemáticas supuesto que se entiende la dirección de la relación real: de la creación respecto del Creador (es la creación la que depende ontológicamente del Creador y no viceversa). El problema está con la premisa 3 pues implica una *falacia non sequitur*: de que haya una relación entre Dios y el mundo temporal no se sigue necesariamente que Él es temporal. Dios también se relaciona con los pecadores, pero de ello no se sigue que sea pecador. O, para poner una analogía más directa, hay una relación entre Dios y el mundo material pero no por ello decimos que Él debe ser material a partir de esa relación''.

Ahora bien, antes de evaluar las réplicas de Jesid, es necesario preparar el terreno a fin de entender mejor lo dicho por Dante. Eso nos lleva a las dos secciones que siguen.

II
La trascendencia divina

Dante, como buen tomista, afirma que Dios y sus criaturas se encuentran ontológicamente "separados", esto es, no comparten el mismo plano de realidad en sentido univoco ya que esto obviamente haría de Dios un ser más junto a sus criaturas, solo que con ciertas propiedades en grado máximo. James Dolezal señala: "La distinción entre el ser de Dios como *ipsum esse subsistens* y el ser del mundo como *ens commune* es radicalmente diferente a la distinción entre esto y aquello que está dentro del mundo mismo. La doctrina cristiana de la creación *ex nihilo* insta a una

distinción entre el todo y Dios. Así, no se puede considerar a Dios como el más alto existente dentro de la comuna. Como existencialmente simple, su existencia es sumamente absoluta y, por lo tanto, no puede medirse como si fuera relativa a otros existentes […]. Intentar tal comparación, como suelen hacer muchos filósofos analíticos modernos y teólogos del Ser Perfecto, es concebir a Dios como uno entre otros”[2].

La distinción entre *ipsum esse subsistens* y el ser del mundo como *ens commune* es, entonces, lo suficientemente instructiva para el propósito de mantener la absoluta supremacía de Dios o, como ha mencionado Dante, para sostener que es la creación la que es relativa al Creador y no viceversa. Alejarse de ello es bastante conflictivo. Citamos nuevamente a Dolezal: “Distinguir la existencia de Dios de la existencia del mundo requiere una expresión de su existencia como totalmente no correlativa. Si el *esse* de Dios fuera medido o evaluado como algo particular dentro de *com commune* y de lo cual podríamos simplemente abstraer la noción de *esse commune*, difícilmente podría ser considerado como el más absoluto en su existencia […]. Esta noción de absolutismo existencial se puede desplegar considerando: (1) que Dios no está en una serie de seres con ninguna criatura; (2) que el orden de la existencia de Dios y el orden de la existencia del mundo son realmente dos órdenes distintos; y (3) que la relación entre Dios y las cosas no divinas es analógica y no unívoca”[3].

III
La simplicidad divina

Aunque la doctrina de la simplicidad divina (DSD) no es el tema en discusión, sino los argumentos de Craig, creo que vale la pena abordar esta cuestión para entender

[2] James Dolezal, *God Without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Pickwick Publications, 2011, p. 112
[3] James Dolezal, *God Without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness,* Pickwick Publications, 2011, p. 113

mejor los planteamientos de Dante. Básicamente, la DSD afirma que Dios no está compuesto por partes. Santo Tomas de Aquino identifica seis tipos de composición que deben ser negadas en Dios: (1) corporeidad (2) materia y forma; (3) naturaleza y sujeto; (4) esencia y existencia; (5) género y diferencia; (6) sustancia y accidentes.

En la visión del teísmo clásico la DSD es la doctrina más fundamental para entender el carácter absoluto de Dios ya que todo lo que es compuesto requiere de una razón de ser más fundamental. Louis De Raeymaeker advierte: "Toda estructura real de un ser particular consiste en una correlación real, es decir, en una armonía de relaciones trascendentales, por ejemplo, la correlación del principio real de la existencia y el principio de la esencia, la estructura hilemórfica, la composición de la sustancia y los accidentes, etc. En cada una de estas estructuras, el principio potencial y el principio real son realmente distintos, son irreductibles. Al ser distintos de sí mismos, no forman por sí mismos una unidad. Sin embargo, los principios solo se conciben juntos, ya que son términos correlativos. Por lo tanto, debe haber fuera de ellos una razón real que los relacione, el uno con el otro, una razón que los une; y como estos principios no tienen realidad fuera de su correlación (porque son relaciones trascendentales), esto significa que es necesaria una razón para producirlos. En consecuencia, todo lo compuesto depende de una causa"[4].

El argumento de Craig contra la temporalidad divina, claramente es un intento de negar también la doctrina de la simplicidad divina. Y hay varios problemas correlativos en esta negación. Santo tomas identifica al menos cuatro de ellos: (1) cada compuesto es posterior a sus partes, y depende principalmente de sus partes. Pero Dios es el primer ser (2) cada compuesto tiene una causa para su forma de ser, en la medida en que las partes internamente no pueden unirse a menos que haya algo que las una, pero Dios es causa eficiente (3) en cada compuesto hay una mezcla

[4] Louis de Raeymaeker, *Philosophy of Being*, Editiones scholasticae, p. 255

de potencia y acto, cada una de las partes está en potencia respecto de las otras partes, o son potenciales respecto al todo. (4) en el compuesto ninguna parte puede identificarse con el todo y tampoco puede predicarse el conjunto de ninguna de las partes y, por lo tanto, todo compuesto tiene algo que no es el mismo. Pero Dios es una forma absoluta, un ser absoluto.

Decir que Dios es temporal, es casi lo mismo que decir que es una criatura. Dios siendo temporal entra en 5 categorías de composición, menos en la primera que mencionamos antes de la corporeidad: (2) materia y forma; (3) naturaleza y sujeto; (4) esencia y existencia; (5) género y diferencia; (6) sustancia y accidentes. Aunque, ciertamente no está lejos de entrar en el paquete completo. De las criaturas materiales y corpóreas podemos predicar todas las 6 categorías, y de Dios solo una menos. El problema que remarca Dante (y que no ve Jesid) es evidente según este esquema.

IV
Analogías y planos de ser

Ahora bien, vayamos a las respuestas de Jesid. Él dice: "Es obvio que las analogías no se cumplen para el argumento de Craig. Si bien Dios se relaciona con los pecadores y con el mundo material sin ser Él pecador o material, la razón es que el acto de relacionarse con los pecadores no es en sí mismo un acto pecaminoso, igual que el causar el mundo material o interactuar con Él tampoco es un acto en sí mismo material. Pero la creación del universo sí es un evento temporal. Implica que hay una relación entre eventos, siendo el acto de crear un hecho tenso/temporal. Así, la respuesta por analogía es indudablemente un fracaso abyecto''.

Tengamos en mente lo explicado en la sección II y III. Se mencionó la distinción entre el ser de Dios como *ipsum esse subsistens* y el ser del *mundo como ens commune*,

también se hizo mención de la doctrina de la simplicidad divina y del problema meriológico de afirmar una composición divina. Craig, como teísta personalista, conceptúa a Dios como *ens commune* y no como *ipsum esse subsistens*. Por tanto, asume que Dios en su relación con el mundo o, especialmente, con el tiempo, debe volverse temporal. Sin embargo, esto implica rebajar el carácter absoluto de Dios poniéndolo en el mismo plano de realidad que las criaturas. Como explica Dolezal: "Dios no debe contarse como existente en una serie ontológica con ninguna criatura. Como la causa absoluta de todo ser creado, Dios mismo no puede ser contado como una de esas cosas que aparecen en el ser en general"[5].

El problema de la respuesta de Jesid es que considera la temporalidad como radicalmente distinta de la materialidad y la pecaminosidad. Sin embargo, es patente para nuestra razón que estas tres cosas caen bajo el mismo esquema ontológico o existencial propio de las criaturas (en el caso de la temporalidad y la materialidad como limitaciones propias del mundo creatural y en el caso del pecado como defecto surgido en la voluntad ciertas criaturas libres). Y es que las cosas materiales, temporales y todo acto comprendido en algún compuesto (sea de materia y forma, de sustancia y accidente, o lo que sea) no es otra cosa que una manifestación de contingencia y finitud. Luego, como apunta Dante, el argumento de Craig no es más que una *falacia de non sequitur*: la premisa 3 no se sigue de las anteriores y ese mismo esquema uno podría también pensar que Dios es material porque el tipo de relación que Dios tiene, bajo el univocismo ontológico, con los entes temporales no es verdaderamente significativa en su distinción con la relación que podría tener con los entes materiales en una existencia correlativa.

En palabras de Dante: "Para que se establezca una relación la condición necesaria es cierta instancia de conmensurabilidad entre las partes. Pero esa instancia no tiene

---

[5] James Dolezal, *God Without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Pickwick Publications, 2011, p. 113

por qué ser el tiempo, sino que es más coherente plantear que se trata del ser. Dios y la creación tienen en común que son. Por tanto, ya allí tenemos una instancia de conmensurabilidad en que puede darse la relación entre un Dios atemporal y una creación temporal (y por la misma vía se resuelve el dilema de la relación entre un Dios inmaterial y una creación material). Ergo, no es forzoso que Dios tenga que volverse temporal para que haya relación con la creación y, en consecuencia, el argumento de Craig deviene en inconclusivo".

Pero Jesid replica: "Sospecho que la confusión aquí es entre condiciones necesarias y suficientes. Señala, sin justificación alguna, que la 'conmensurabilidad entre las partes' es una condición necesaria para la relación de Dios con el mundo temporal. Digamos que eso es cierto. Luego dice que dicha instancia de conmensurabilidad bien puede ser el ser en lugar del tiempo. Lamentablemente, lo que falta para que esta respuesta empiece a tomar forma es que la conmensurabilidad respecto al ser sea una condición suficiente para relaciones entre entidades atemporales-temporales. Urbina simplemente no dice nada sobre esto. Podemos asumir que sea el ser la instancia de relación de conmensurabilidad sin que eso excluya en absoluto la naturaleza temporal de un Dios que se relaciona con el mundo".

Sin embargo, creo que su objeción pierde completamente el punto, no está siguiendo el trasfondo de la respuesta de Dante. Recuérdese lo establecido en la sección II: la relación que Dios tiene con sus criaturas no se da de modo idéntico a como un padre se relaciona temporalmente con un hijo o como dos galaxias que se atraen gravitatoriamente, pues, no hablamos de que Dios está en un *ens commune* sino como *ipsum esse subsistens.* Téngase en cuenta lo siguiente: (1) Dios no está en una misma serie de seres con ninguna criatura; (2) el orden de la existencia de Dios y el orden de la existencia del mundo son realmente dos órdenes distintos; y (3) la relación entre Dios y las cosas no divinas es analógica y no unívoca. Entre el Creador y la

creación hay una relación en virtud del ser, pero con disimetría: el Creador da desde su acto puro, la creación recibe desde la nada pura.
Jesid continúa respondiendo: "Creo que esta respuesta de Urbina ignora un hecho fundamental. Al crear, hay dos opciones: o Dios se vuelve temporal con su relación con el mundo temporal, o bien sigue siendo atemporal. Pero para ser atemporal, se debe negar que Dios esté en una relación que antes no poseía: mínimamente, entra en la relación de ser el Sustentador del Universo o de coexistir con el universo. En este punto, hay dos opciones: O Dios no está relacionado con el universo, o sí está relacionado. Dado que Urbina parece aceptar que Dios está relacionado con el universo, ¿puede afirmar el segundo cuerno? Hacerlo exigirá afirmar, si se concede la naturaleza tensa del tiempo (que, de nuevo, Urbina parece aceptar), que Dios está en una relación que antes no tuvo, o que estará en una nueva relación en el futuro, por ejemplo, la relación de sustentar en existencia el universo el día de la Segunda Venida de Cristo. El lector perspicaz notará que apelar a la mera instancia de ser aquí es inútil porque, bueno, el mero ser no explica cómo un ser sin tiempo puede tener relaciones pasadas, presentes y futuras. Si Urbina u otro desea explicar esto, ¡estaré encantado de verlo!''.

Es curioso que algunas de las quejas que se presentan sean que Dante supuestamente no justifica bien sus argumentos, pero al mismo tiempo Jesid parece no darse cuenta de que lo que ha dicho es bastante oscuro e injustificado: "Para ser atemporal, se debe negar que Dios esté en una relación que antes no poseía". ¿Pero qué quiere decir con esto?

En vista de ello, sigamos a Craig en su alocución a este respecto: "Dada la realidad del tiempo y la relación causal de Dios con el mundo, es muy difícil concebir que Dios pueda permanecer ajeno a la temporalidad del mundo. En el primer momento del tiempo, Dios se encuentra en una nueva relación en la que no estaba antes (¡ya que no había un antes!). No es necesario caracterizar esto como un cambio en Dios

(tal vez el cambio implique un 'antes' y un 'después' para un sujeto duradero), pero se trata de una relación real y causal que es en ese momento nueva para Dios y que no tiene en el estado de existencia sin creación. Aunque el comienzo del mundo temporal sea el resultado de una voluntad intemporal de Dios, el hecho de que el mundo no sea sempiterno, sino que haya comenzado a existir de la nada, demuestra que Dios adquiere una nueva relación en el momento de la creación. En el momento de la creación, Dios entra en la relación de sostener el universo o, al menos, en la de coexistir con el universo, relaciones que antes no tenía. Dado que es libre de abstenerse de la creación, Dios podría nunca haber mantenido esas relaciones; pero en virtud de su decisión de crear un universo temporal, Dios entra en relación con el mundo temporal en el momento en que el mundo temporal comienza a existir"[6].

Luego, curiosamente, Craig cita a Santo Tomás de Aquino para apoyar su idea: "Todo lo que recibe algo de nuevo debe ser cambiado, ya sea esencial o accidentalmente. Ahora bien, ciertas relaciones se predican de Dios de nuevo; por ejemplo, que Él es Señor o gobernador de esta cosa que comienza a existir. Por lo tanto, si una relación se predica de Dios como realmente existente en Él, se seguiría que algo se acumula en Dios de nuevo, y por lo tanto que Él es cambiado esencial o accidentalmente"[7].

Pero, de hecho, allí Santo Tomás está desarrollando una idea de la que va a pasar a discrepar (como es común en sus escritos en que, en el desarrollo de la argumentación, se pone objeciones a sí mismo y las va resolviendo). En efecto, Santo Tomás de Aquino niega que exista lo que en se llama una "relación real" de Dios con el mundo en el sentido de que Dios esté condicionado por las criaturas. El temporalista debe suponer que Dios posee una relación real con sus criaturas, pero no puede hacerlo si no presupone que la potencia activa en Dios para relacionarse

---

[6] William Lane Craig, "The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity", Reasonable Faith.
[7] Santo Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, Lib. II, cap. 12, n. 5

es una mezcla con una potencia pasiva pues Dios, al estar orientado a su creación temporal, poseería una relación temporal que lo predispone a recibir un efecto. Una criatura está en potencia para recibir una perfección, pero Dios siendo puro acto y absolutamente perfecto no puede recibir ninguna nueva perfección por lo que su relación con su creación no le añade nada, ni esencial ni accidentalmente.

Santo Tomas de Aquino escribe: "Hay un doble tipo de potencia: la pasiva, que no se da de ninguna forma en Dios; y la activa, que en grado sumo hay que ponerla en Dios. Es evidente que cada uno, en cuanto está en acto, es perfecto, ya que es principio activo de algo. Lo deficiente e imperfecto es sujeto pasivo. Pero ya se demostró anteriormente que Dios es acto puro, absoluta y universalmente perfecto y ninguna imperfección tiene cabida en Él. Por lo tanto, en grado sumo le corresponde ser principio activo y de ninguna manera ser sujeto pasivo. Y la razón de principio activo le corresponde a la potencia activa, pues la potencia activa es principio de acción en otro, y la potencia pasiva es principio de sufrir la acción de otro. Hay que concluir, por lo tanto, que en Dios hay potencia activa en grado sumo"[8].

Jesid señala que para sostener la atemporalidad hay que negar que Dios esté en una relación que antes no poseía pero, como ya se ha explicado, es absurdo suponer que en Dios haya una "relación real" con sus criaturas en el sentido de condicionamiento ontológico hacia Él ya que la potencia pasiva está excluida del ser de Dios. Solo a lo creado le corresponde la potencia pasiva. En consecuencia, lo que Jesid está planteando cae en un falso dilema porque el teísta clásico puede perfectamente negar que Dios esté con el mundo en una "relación real", entendiéndose esta como que el mundo agregara ontológicamente algo real en Dios. *Ergo*, no ha mostrado ninguna justificación de por qué se debe aceptar tal dilema.

---

[8] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia, q. 23, art. 1.

Santo Tomas de Aquino, adelantándose a los teólogos analíticos, responde: "La creación activa indica la acción divina, que es la misma esencia de Dios relacionada con la criatura. Pero esta relación de Dios con la criatura no es real, sino solo de razón. En cambio, la relación de la criatura con Dios es real"[9].

Adicionalmente, tenemos que no se puede hablar de un antes en Dios. Aquí, de nuevo, Jesid insiste en pensar que Dios existe como *ens commune* y no como *ipsum esse subsistens*. Se puede responder, por tanto, que Dios es puro acto y que en su eternidad no hay transiciones de estados temporales como un "antes" y un "después". Pero, el teísta neoclásico puede replicar: "Bueno, yo no he dicho que Dios está sujeto al tiempo, yo igualmente considero que Dios es simple pero no radicalmente simple". Sin embargo, Craig también ha mencionado que incluso una sucesión de pensamientos divinos sería suficiente para que haya sucesión en Dios. De hecho, Dios siendo temporal, tal como proponen los teístas neoclásicos, está en constante actualización de sus potencias pasivas. Entonces, Craig supone que en Dios hay un "antes" y un "después". No obstante, eso es lo que el argumento de Craig debe probar, ¡no suponer! De este modo, si Dante ha dicho que Craig cae en una *falacia de non sequitur*, yo añadiría que cae en una *falacia de petitio principii* al suponer (implícitamente) que Dios es temporal para luego concluir (explícitamente) que Dios es temporal. Creo que tal razonamiento ilícito es notable.

Abordemos un poco más a fondo lo que ha dicho Jesid sobre las relaciones temporales y Dios. Para mayor claridad en este viaje, tomemos la carta náutica de la pregunta: ¿Qué quieren decir Craig y Jesid con "Dios mantiene una relación temporal con los acontecimientos temporales"? Ciertamente, no algo idéntico a lo que nosotros teístas clásicos podríamos decir. Para Craig Dios está en un univocismo

---

[9] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia, q. 45, art. 2.

ontológico con sus criaturas, Dios no es más que uno de los seres con optimalidad suprema y perfecta dentro de los seres con menor optimalidad. Como apunta Dolezal: "Lo que une a Dios a la creación (e incluso a las reglas de la lógica modal) para muchos filósofos analíticos cristianos es que Él está con el hombre bajo el paraguas unificador del 'estado máximo de eventos'. Poner a Dios y las criaturas juntas como tantos hechos dentro del mundo real tiende inevitablemente hacia el univocismo ontológico. Se acabó la antigua preocupación de diferenciar claramente entre Dios y las criaturas en el nivel de la existencia; más bien, toda la existencia se ha sometido a una sola noción de 'ser' redoblada en 'realidad', 'hecho', 'el mundo real' o 'el estado de cosas máximo'. En este esquema, Dios y el hombre son ahora simplemente dos hechos dentro del mismo dominio del ser"[10]. Pero el teísta clásico no tiene por qué asumir esta cláusula. Dios como acto puro no está constantemente y diferenciadamente relacionándose con sus criaturas en actualidades mezcladas con la potencia pasiva.

Para ejemplificar cómo Dios tendría una relación extrínseca y natural, Craig sugiere que imaginemos una piedra congelada inmutable. La piedra no tiene ningún cambio intrínseco, pues es inmutable. Pero, imaginemos que pasa un meteorito y en dos minutos pasa otro meteorito y en otros dos minutos pasa otro meteorito y así sucesivamente. Por cada meteorito que pasa la piedra tiene una relación distinta y, por tanto, hay un cambio extrínseco que la hace temporal, aunque sea intrínsecamente inmutable. El compromiso con esta analogía motiva la idea de que Dios, aunque intrínsecamente inmutable, posee cambios extrínsecos que lo hacen temporal por cada relación que posee con el universo, ya sea por estar sosteniendo mínimamente la existencia del universo o por coexistiendo con él. Pero es fácil advertir la deficiencia de esta ecuación y la atribución que Craig hace a Dios de la misma temporalidad a la que está expuesto un objeto natural como la piedra. En

---

[10] James Dolezal, *God Without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Pickwick Publications, 2011, p. 116

efecto, la piedra mantiene cambios extrínsecos que la hacen temporal precisamente porque tanto la piedra como los sucesivos meteoritos están en el mismo orden de ser. Pero de Dios hay que decir que está en un orden de ser completamente diferente. El argumento de Craig se derrumba en el error de interpretar la existencia de Dios en el mismo orden de ser que sus criaturas temporales.

En ese contexto, hay que señalar que el contexto dialéctico no ayuda a Jesid. Todo lo que parece estar haciendo aquí es afirmar que "si Dios está relacionado con sus criaturas entonces Dios debe ser temporal". Además, argumenta sin justificar primero que la relación de los seres temporales es una relación natural o real *de Dios* con los seres temporales, y no sólo una relación natural o real *de los seres temporales* con Dios. Citamos de nuevo a Aquino: "Así, pues, como quiera que Dios está fuera de todo orden de las criaturas, y todas las criaturas están ordenadas a Él mismo, y no lo contrario, es evidente que las criaturas están referidas realmente al mismo Dios; pero en Dios no hay ninguna relación natural con las criaturas, sino solo conceptual, en cuanto que las criaturas están orientadas a Él mismo. Y así, nada impide que los nombres que implican relación a las criaturas sean atribuidos a Dios partiendo del tiempo; y no porque en Él haya algún cambio, sino por lo variable de la criatura; como la columna está a la derecha del animal, no porque en ella haya habido un cambio, sino porque allí se ha colocado el animal"[11].

Desde esta perspectiva, hay varias respuestas que pueden darse para sortear el argumento de Craig. Citamos en extenso a Edward Feser: "Aquí, sobre la base de una distinción que hizo célebremente Peter Geach, debemos diferenciar entre propiedades reales y meras 'propiedades de Cambridge'. Por ejemplo, para Sócrates dejarse crecer el pelo es un cambio real en él, la adquisición por él de una propiedad real. Pero que Sócrates se vuelva más bajo que Platón, no porque la altura de Sócrates

---

[11] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia, q. 13, art. 7.

haya cambiado sino solo porque Platón se ha hecho más alto, no es un cambio real en Sócrates, sino lo que Geach llamó un mero 'cambio de Cambridge' y, por lo tanto, implica la adquisición de una mera 'propiedad de Cambridge' […]. Ahora bien, la posición de Aquino era que 'como por tanto Dios está fuera de todo el orden de la creación, y todas las criaturas están ordenadas a Él, y no a la inversa, es manifiesto que las criaturas están realmente relacionadas con Dios mismo; mientras que en Dios no hay una relación real con las criaturas, sino una relación solo en la idea, en la medida en que las criaturas se refieren a Él' (ST I, 13, 7). Como señala Barry Miller […] esto equivale a afirmar que si bien la relación de las criaturas con Dios es real, la relación de Dios con las criaturas es una mera relación de Cambridge, de modo que (por ejemplo) crear el universo es una de sus propiedades meramente de Cambridge. ¿Cómo puede ser esto así? Como señala Brian Davies […] lo esencial para actuar es producir un efecto en otra cosa, no sufrir el cambio uno mismo al hacerlo. Lo que es esencial para enseñar, por ejemplo, es que uno haga que alguien más aprenda, y no que uno dé una conferencia, escriba libros o cosas por el estilo. Por supuesto, en las cosas creadas, producir un efecto se asocia típicamente con experimentar un cambio uno mismo (por ejemplo, para que nosotros hagamos que otro aprenda, normalmente se requiere dar una conferencia, escribir o algo similar como medio). Pero eso es accidental para la agencia per se, algo cierto de nosotros solo debido a nuestro estatus como cosas creadas finitas. No deberíamos esperar que suceda lo mismo con una causa del mundo puramente real y sin causa. Por tanto, no hay razón para suponer que la creación del mundo por Dios implique un cambio en Dios mismo"[12].

Citamos también en extenso a Dante: "¿Pero acaso Dios no realiza acciones que lo implican como existiendo dentro del tiempo tales como hacer milagros o responder oraciones? Sí, realiza esas acciones, pero ello no prueba que necesariamente deba

---

[12] Edward Feser, "William Lane Craig on divine simplicity", https://edwardfeser.blogspot.com/2009/11/william-lane-craig-on-divine-simplicity.html, 2009

estar ’dentro del tiempo’. La aplicación y efectos de esas acciones se dan en el tiempo respecto de las criaturas, pero no tienen por qué implicar la temporalidad de Dios ya que es perfectamente racional sostener que todas esas acciones existen simultánea y plenamente en Dios desde su acto puro eterno. Dios en su eternidad perfecta ya conoce y ha dispuesto su acción simultáneamente respecto de los milagros, oraciones y demás. Así que en este punto en lugar de seguir a Craig prefiero seguir al gran San Agustín quien dice que Dios es el ‘eterno creador de todos los tiempos’ que no puede estar de ningún modo con el tiempo pues Él es permanente e inmutable y el tiempo, en cambio, ‘si permaneciese, no sería tiempo’. Por tanto, como enseña Santo Tomás de Aquino, ‘si a Dios se aplican verbos en distintos tiempos, es porque la eternidad incluye todos los tiempos, y no porque Dios sufra mudanzas de presente, pasado o futuro’. Además, no contando nosotros directamente con una ‘gramática teológica atemporal’, ha de aceptarse que este modo de hablar se debe a limitaciones de lenguaje y no a limitaciones de Dios”.

V
Atemporalidad divina y tensed facts

Otra objeción a la atemporalidad divina es que existen hechos tensos (*tensed facts*) y Dios conoce estas indexaciones temporales (por ejemplo, “Son las 3 pm del 21 de marzo de 2021”), por lo que paralelamente su conocimiento se modifica.

Hay al menos dos puntos importantes para hacer notar aquí: (1) De nuevo se cae en el equívoco del univocismo ontológico tomando la existencia de Dios como correlativa a la existencia del mundo (o de las cosas del mundo). Dios ya no es el ser subsistente, la forma absoluta de ser, sino que sencillamente es un ente más (ens communa) entre los entes, pero ejemplificando propiedades en mayor grado de perfección. (2) Debido a lo anterior, se cae un entendimiento de omnisciencia claramente defectuoso.

El segundo punto es el que aquí más nos interesa. Comencemos por ello. El profesor Edward Feser señala que, en la explicación filosófica estándar del conocimiento, uno conoce alguna proposición p cuando (a) uno piensa que p es verdadero (b) p realmente es verdadero, y (c) uno piensa que p es verdadero como resultado de algún proceso confiable de formación del pensamiento. Cada una de estas condiciones, teniendo en cuenta el lenguaje analógico, es "aplicable" a Dios. Considere la proposición de que una persona, llamémosla, "Nath Dayrem", está en México. Entonces, debe haber en el intelecto Divino el pensamiento de que Nath Dayrem está en México, por lo que la condición (a) efectivamente se obtiene. Y Nath Dayrem está en México porque Dios hace actualmente que esto así sea, entonces la condición (b) efectivamente se obtiene. Ahora, no hay forma más confiable de conocer que alguna proposición p es verdadera que hacer posible o determinar el referente veritativo de dicha proposición. Dios hace que toda proposición sea efectivamente verdadera; así pues, se cumple la condición (c). Dios conoce de manera confiable que Nath Dayrem está en México. Lo que es verdad para el caso de que Nath Dayrem está en México es también verdad para absolutamente toda proposición. Esta es una descripción general e informativa de lo que significa omnisciencia.

Craig argumenta que Dios no puede conocer una colección x de proposiciones tensas. La razón que da es que el referente de dichas proposiciones cambia sistemáticamente. Pero tengamos en mente la definición que he dado de omnisciencia. Bajo este punto de vista Dios perfectamente puede conocer proposiciones tensas y la razón es simple: el pensamiento de Dios no es progresivo o potencial, sino que en su único acto puro conoce absolutamente todo tipo de proposición. Es la expresión clara de eternidad. Para apoyar el punto Dante cita a Dave Armstrong, que dice: "En la verdadera eternidad (la perspectiva de Dios) no hay 'antes' ni 'después'. De que el pensamiento divino experimente y conozca todas

las cosas fuera del tiempo, como ‘ahora’, no se sigue que las cosas mismas estén fuera del tiempo. Dios me vería, por ejemplo, escribiendo estas mismas palabras. Para Él esto es ‘ahora’, está presente para Él antes que suceda (…) Pero el hecho de que Él lo experimente en un ´ahora´ no significa que eso en sí mismo es un evento atemporal. Ocurrió en tiempo terrestre”[13]. Para ponerlo con otra analogía: para que Shakespeare conozca los distintos sucesos que se dan en su obra de Romeo y Julieta, ¿los tiene que conocer necesariamente desde el mismo “esquema de tiempo” de la obra? No. Shakespeare está en un esquema trascedente al de la obra y puede conocer realmente el trascurso de la misma sin necesidad de “meterse en la historia”.

Jesid responde que esta cita no hace absolutamente nada para erradicar la objeción de los tensed facts: “La cita de Armstrong solo anuncia la creencia clásica, no explica cómo es factible pensar en esos términos. Si esta crítica quiere tener esperanzas de ser prometedora, deberá al menos involucrarse en esta discusión”. Pero, ¿es verdad que esto solo anuncia la “creencia clásica”, y no informa de nada acerca del núcleo de la discusión sobre el argumento de Craig de los tensed facts? ¡Claramente no! La cita de Armstrong es lo suficientemente explicativa e informativa en este asunto, y una prueba de ello es que el mismo Kretzmann, que Jesid menciona, sostiene junto a Eleonore Stump en su modelo ET (Eternidad Simultánea) que la presencia de Dios con respecto al tiempo debe entenderse según la eternidad divina. Al respecto, Stump escribe: “La presencia de Dios con respecto al tiempo se formula en la doctrina de la eternidad. (…) Debido a que un Dios eterno no puede tener sucesión en su vida, ninguna de las series (la llamada ‘serie A’ o ‘serie B’) características del tiempo puede aplicarse a la vida de Dios ni a las relaciones de Dios con otras cosas. Es decir, nada en la vida de Dios puede ser pasado o futuro con respecto a cualquier otra cosa, ya sea en la vida de Dios o en el tiempo; y, de manera similar, nada en la vida de Dios puede ser antes o después que cualquier otra cosa”[14].

13

14 Eleonore Stump, Atonement, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 176.

Entonces, es curioso que se diga que Dante con la cita de Armstrong no está respondiendo al núcleo de la discusión, cuando es exactamente lo mismo que se propone en el modelo ET de Stump y Kretzmann. Aún más curioso e interesante es que cite a Kretzmann para apoyar su punto siendo que, de acuerdo a lo que sugiere Jesid contra Dante, Kretzmann tampoco estaría interactuando con el núcleo importante del asunto, así que podríamos decir "si su crítica quiere tener esperanzas de ser prometedora, deberá al menos involucrarse en esta discusión". Claro, no conviene pensar que Kretzmann esté perdido en esta materia, por lo que probablemente Jesid solo está malentendiendo a Dante y no está abordando sustancialmente sus puntos.

Recordemos la formulación del atributo de omnisciencia: uno conoce alguna proposición p cuando (a) uno piensa que p es verdadero, (b) p realmente es verdadero, y (c) uno piensa que p es verdadero como resultado de algún proceso confiable de formación del pensamiento. Cada una de estas condiciones, teniendo en cuenta el lenguaje analógico, es "aplicable" a Dios. Jesid sugiere que la proposición "Yo hago X ahora" no puede ser conocida ahora por una entidad atemporal porque si esto es cierto implicará que en dos horas dicha entidad sabrá que ahora ya no hago X, sino Y.

Pero volvamos al ejemplo acerca de la omnisciencia divina. La proposición de que Nath Dayrem está en México es una proposición temporalmente indexada, pues, Nath Dayrem efectivamente en un par de años podría irse a vivir a otro país, digamos, Costa Rica y entonces no es verdad la proposición de que está en México. Ahora bien, es verdad que Dios no conoce "ahora" la proposición temporalmente indexada. Dios no conoce en tiempos determinados, sino que conoce todo simultáneamente desde su eternidad. Por lo tanto, conoce (aunque no en un "ahora" pasajero dentro del marco temporal) que Nath Dayrem está en México. Por tanto, se

cumple la cláusula (a). Además, sabe que es verdad en tanto que Nath Dayrem está México y no en Costa Rica. Por tanto, se cumple la cláusula (b). Y no solo sabe ello, sino que en virtud de que Dios lo sustenta ontológicamente, sabe de manera confiable que Nath Dayrem está en México. Por tanto, se cumple la cláusula (c). La ciencia de Dios sobre las proposiciones temporalmente indexadas comprende un único acto eterno y simultáneo.

Santo Tomas de Aquino señala: "Así como Dios sabe, sin necesidad de que haya modificación en su ciencia, que una cosa existe en un tiempo y no en otro; así también, y sin necesidad de modificación en su ciencia, sabe cuándo una proposición es verdadera y cuándo es falsa. La ciencia de Dios sería modifícable si conociera los enunciables por medio de un proceso de composición y división, como nos sucede a nosotros. Precisamente nuestro conocimiento se modifica según la verdad o la falsedad; como, por ejemplo, si habiendo cambiado una cosa, mantenemos la misma opinión de ella. O se modifica según las diversas opiniones, como, por ejemplo, si primero opinamos que alguien está sentado y después opinamos que no está sentado. Pero todo esto no es así en Dios''[15].

Esto indica que la ciencia divina siendo atemporal, no tiene dificultades en comprender hechos temporalmente indexados o proposiciones que cambian su sentido de referencial. Un dispositivo heurístico que podría facilitarnos el entendimiento del concepto de omnisciencia es este: a partir de un haz de luz blanca, se pueden derivar varios haces de luz de color pasando a través de un prisma. Aunque los colores no se separan hasta que el rayo alcanza el prisma, todavía están en el color blanco de manera unificada.

[15] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia, q. 15, art. 14.

Eleonore Stump lo explica de esta manera: "La lógica de la doctrina de la eternidad tiene el resultado de que cada momento del tiempo, como ese momento es ahora en el tiempo, es ET simultáneo con toda la vida eterna de Dios. O, para expresar el mismo punto al revés, toda la eternidad es ET-simultánea con cada evento temporal, ya que ese evento está ocurriendo realmente en el temporal ahora. A este respecto, es útil considerar la pregunta: '¿Sabe un Dios eterno qué hora es ahora?' En aras de la discusión, supongamos que, para las cosas en el tiempo, existe un tiempo temporal absoluto, distinto de un ahora que es meramente relativo a alguna entidad temporal particular. ¿Podría un Dios eterno saber a qué hora es el temporal absoluto ahora? Suponiendo que en el tiempo hay un absoluto ahora, entonces hay un hecho del asunto acerca de hasta qué punto la historia se ha desenrollado. Con respecto a los habitantes en el tiempo, en cualquier momento dado a medida que ese momento se convierte en absoluto ahora, la historia se ha desenrollado hasta ahora y no más. Este hecho de la materia temporal es algo que un Dios eterno puede saber. Además, debido a que toda la eternidad es ET-simultánea con cada evento temporal, ya que en realidad está ocurriendo en el tiempo absoluto ahora, cada vez que un Dios eterno puede conocer todos los eventos que realmente ocurren en ese momento, así como la ubicación de ese tiempo con respecto a otros tiempos, Dios también puede saber que ese tiempo es experimentado como el absoluto ahora por las entidades temporales en ese momento. (…) En el eterno ahora, Dios está presente en cada evento temporal como está ocurriendo en el temporal absoluto ahora"[16].

Conclusión

Se ha demostrado que el artículo de Jesid contra Dante adolece de múltiples errores. Los argumentos de Craig contra la atemporalidad divina son insuficientes y lamentablemente fracasan.

[16] Eleonore Stump, Atonement, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 177.

La relación de Dios con las criaturas no es tal que Dios esté condicionado a las criaturas sino las criaturas a Dios. Dios es es el *ipsum esse subsistens* cuya naturaleza está en distinto orden de ser, mientras que las criaturas se encuentran de modo unívoco en *ens communa*. Craig cae en el error de categorizar el ser de Dios bajo el univocismo ontológico sometiéndolo a un orden de ser idéntico al de sus criaturas y rebajando su ser a tal punto que sea como una criatura más entre las criaturas (solo que con cualidades máximas). Jesid, lamentablemente descuida estos puntos en su análisis del artículo de Dante, por lo que sus críticas son insuficientes.

Asimismo, cayendo en el mismo error de reducir el significado del *ipsum esse subsistens*, el argumento de Craig de los *tensed facts* que Jesid defiende es insostenible. La atemporalidad y omnisciencia de Dios, correctamente entendidas, no enfrentan dificultades con los *tensed facts*.